

Charles de Villers und M$^{me.}$ de Staël

ein

Beitrag zur Geschichte der litterarischen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich

von

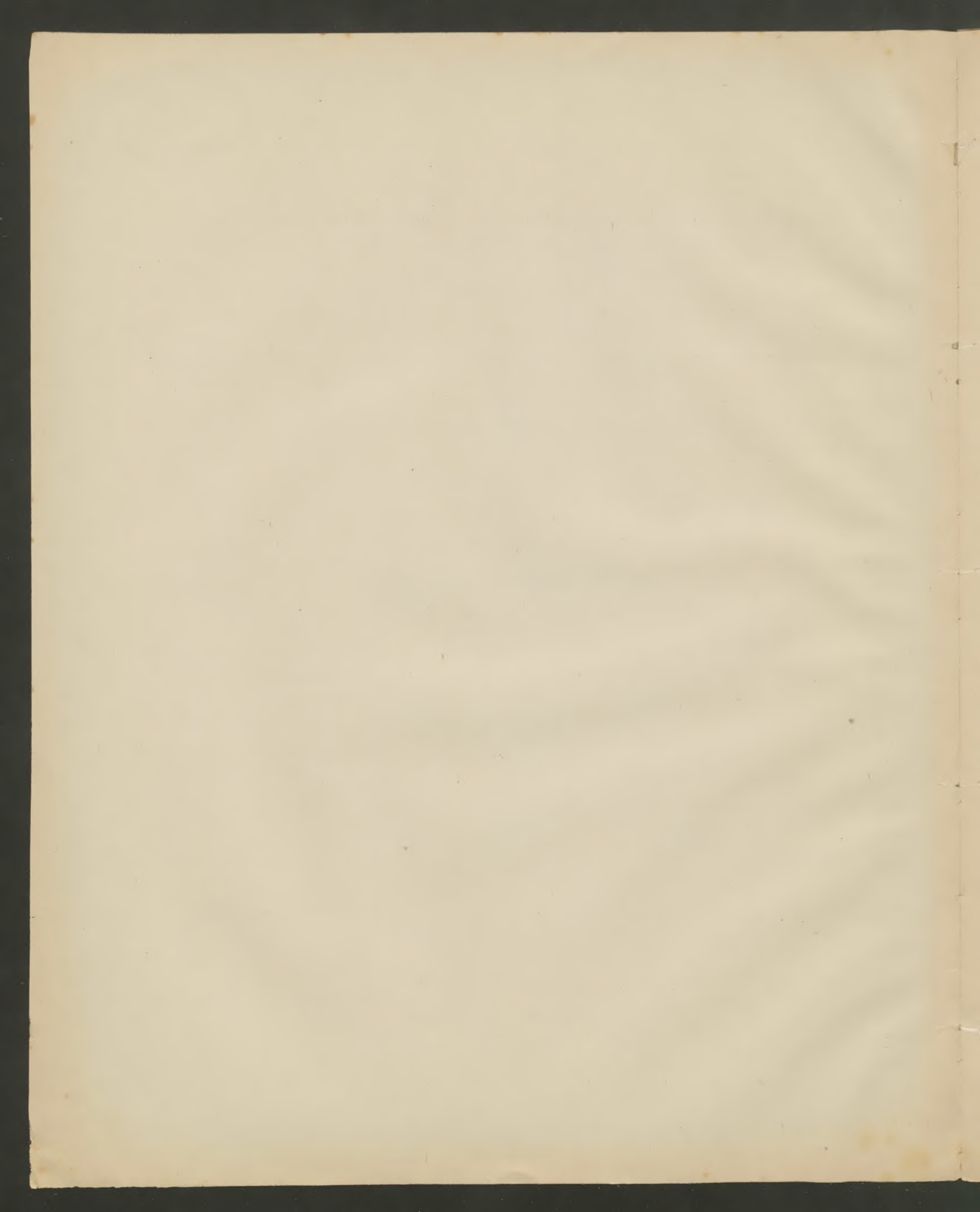
Oberlehrer Gräter.

Teil II.

Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Rastenburg
Ostern 1882.

Druck von W. Kowalski, Rastenburg.

1882. Programm Nr. 14.



Teil I schlofs bei der Analyse von Villers': philosophie de Kant mit der Bemerkung, dafs Hume der unmittelbare Vorgänger Kants sei.*) Wir heben aus den folgenden einleitenden Abschnitten nur noch einige Hauptpunkte hervor:

*) Da die Feststellung des Kausalitätsbegriffs d. h. der notwendigen Verknüpfung der Dinge nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung gegen Humes Zweifel daran der Ausgangspunkt und zugleich der Kern der Vernunftkritik ist, so ist ein näheres Eingehen darauf hier geboten. Kant spricht sich darüber besonders ausführlich Kr. d p. V. 61 flg. (die Citate in diesem II. Teil nach Kirchmann) aus: Locke hatte noch den Begriff der Substanz und der Kausalität (gleichbedeutend mit Notwendigkeit und notwendigem Geschehn) stehn lassen. Hume in: eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes hatte beides bestritten. Es giebt weder in uns noch in der Aufsenwelt einen notwendigen Zusammenhang also auch kein eigentliches Wissen. S. 30. flg. Die Kenntnis der Beziehung von Ursache und Wirkung wird in keinem Falle a priori erreicht sondern stammt lediglich aus der Erfahrung, kann also durch eine neue Erfahrung in jedem Fall wieder umgestofsen werden. Denn die Erfahrung S. 74 flg. zeigt uns immer nur die zeitliche Folge des einen auf das andere, in der ganzen Natur findet sich nicht ein einziger Fall von ursächlicher Verknüpfung. Der Begriff der Ursächlichkeit und notwendigen Verknüpfung gewisser Vorgänge entspringt nur aus unsrer Gewohnheit die Dinge unter diesem Gesichtspunkt aufzufassen Kant wollte nun „vor allem den Begriff der Ursache als Begriff a priori wegen der Notwendigkeit der Verknüpfung, die er mit sich führt, deduzieren und damit den totalen Zweifel aus dem Grunde heben.“ Er war sich bewusst, dafs von diesem Nachweis die Sicherheit und unbedingte Geltung aller wissenschaftlichen Erkenntnis, auch der mathematischen die H. inkonsequent genug noch hatte stehn lassen, abhänge; ihm graute vor dem bodenlosen Abgrund, in welchem uns der auch auf diese Grundlage alles Wissens sich richtende Zweifel zu verschlingen drohte. Cf. aber bei Volkelt: Kants Erkenntnistheorie u. s. w. den Nachweis, wie tief trotzdem K. im Skepticismus stecken geblieben ist. Skeptisch ist die Behauptung der Unerkennbarkeit des Dinges an sich, die K. freilich nicht konsequent festhält, ebenso die Einschränkung aller Erkenntnis auf unsre Vorstellungen in dem Mafse, dafs wir nie aus dem Bann derselben herauskommen und nie das aufser uns liegende Gebiet der Wirklichkeit unmittelbar ergreifen können. Damit kreuzen sich aber beständig die aus dem völlig entgegengesetzten rationalistischen Princip stammenden Gedankengänge. Dieses letztere behauptet die völlige Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, den Gesetzen unsers Geistes und der in der Welt herrschenden objektiven Vernunft, so dafs wir durch das reine Denken die aufser uns liegende Wirklichkeit erreichen können. Rationalistisch ist z. B. die Anwendung des Satzes vom Widerspruch, der die Denkunmöglichkeit, den logischen Widerspruch zum Mafsstab der objektiven Wirklichkeit macht, ebenso die Anwendung unsrer Denkformen auf das Ding an sich, wozu sich K. trotz seines Sträubens immer wieder gedrängt sieht. Zuletzt mufs er schon auf spekulativem Gebiet durch eine Art von Glauben oder innerer Ueberzeugung die Wirklichkeit des Dinges an sich retten, das ihm in der scharfen Luft seiner Kritik zu zerrinnen droht. Ja in recht realistischer Weise, da die in Schein aufgelöste Wirklichkeit sich doch mit unwiderstehlicher Gewalt dem naiven Denken gegenüber geltend macht, steigert sich ihm seine Wahrnehmung ohne weiteres zur Wirklichkeit empor, wird, „was blofs Vorstellungsinhalt ist zu einer selbständigen äufsern Wirklichkeit emporgedacht.“ Und es giebt auch wirklich kein anderes Mittel gegen die vernichtenden Konsequenzen des Skepticismus als den Appell an die Denkenergie, die freilich keine unzweifelhafte objektive Gewifsheit geben kann sondern in letzter Instanz auf eine innre Gewifsheit, einen Glauben also des denkenden Geistes zurückgreifen mufs. Aber ist es nicht mit den letzten Gründen unsers Erkennens überhaupt so bestellt, dafs sie nicht auf einem Beweis sondern auf einer Ueberzeugung, nämlich dem Glauben ruhn die Wirklichkeit sei gemäfs der Denknotwendigkeit gestaltet? So sehr sich auch K. gegen diesen sich unmittelbar aufdrängenden Zwang vom Denken zum Sein aufzusteigen sträubt, ihn für blofsen Schein und Täuschung erklärt und damit die Brücken selbst abzubrechen scheint, die von unserm Geistesleben zur Wirklichkeit führen. die Realität einer Welt aufser uns macht sich zu gewaltig geltend, und die volle Konsequenz dieses rationalistischen Princips: so weit die Denkgesetze reichen, liegt auch das Ding an sich dem Denken offen, erscheint überall in den Gedankengängen der Vernunftkritik, nur dafs sie immer wieder durch die unbewufst wirkende Triebfeder des skeptischen P. durchbrochen wird. Man mufs also darauf verzichten die Kant'sche Lehre aus einem Mittelpunkt heraus oder „durch das Ziehen einiger gerader Linien erschöpfend charakterisieren zu wollen,“ vielmehr sind die

Der Anfang der Metaphysik (nach dem Aristotelischen: μετὰ τὰ φυσικά die Wissenschaft des Uebersinnlichen oder richtiger dessen was über die Welt der Erscheinungen und unsere Erfahrung davon hinausreicht) liegt in der Antithese: Ich als Erkennendes und Natur als Erkanntes; dazwischen das unbekannte Mittel der Einwirkung auf einander. Die Metaphysik des Materialismus liefs die Dinge im Menschen wie in einem Spiegel oder auf einer Leinwand in rein mechanischer Weise sich darstellen und brauchte daher ein solches Medium garnicht. Da das Unzureichende einer solchen Ansicht offenbar wurde, erhob sich an ihrer Stelle die rationalistische, die das Verdienst hat wenigstens die Frage gestellt zu haben, wie Ich und Nicht-Ich auf einander wirken. Die kühnste Antwort ist: Ich und Natur sind eins, das Ich hat eine unmittelbare Kenntnis der Natur, entweder so, dafs das Ich in der Natur aufgeht (Naturalismus) oder die Natur im Ich, Egoismus, natürlich nicht im sittlichen Sinne sondern als absoluter Idealismus, der bis dahin durch Berkeley vertreten am kühnsten und folgerichtigsten durch Fichte fortgebildet ist. Der Kartesianismus glaubte durch die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf das Kreatürliche, also durch ein beständiges Wunder die Verbindung des Ich und der Natur, wie des Körpers und der Seele erklären zu können; Leibniz durch die prästabilierte d. h. von Gott ursprünglich gesetzte Harmonie zwischen Geist und Materie. Beide haben mit Plato das gemein, dafs sie angeborene Ideen annehmen, nur dafs P. sie als in einem frühern Leben erworben, also als Erinnerungsbilder ansieht, Descartes sie durch eine Einwirkung Gottes gleich nach der Geburt erwerben lässt, während es bei L. nicht schon bestimmte Bilder sondern nur ursprüngliche Anlagen sind. Für Spinoza ist Gott, die unendliche Substanz, der gemeinschaftliche Träger des Seelischen und Körperlichen.

Indem V. im Gegensatz zum empirischen Standpunkt die Möglichkeit eines transcendentalen in der Metaphysik sucht, geht er von zwei Beispielen aus, von verschiedenen Spiegeln, einem cylindrischen, konischen und ebnen, die denselben Gegenstand in sehr verschiedenen Bildern wiedergeben, und einer mit rotem Glas versehenen camera obscura, in der alle Gegenstände rot erscheinen, ohne dafs darum jemand behaupten werde, Rot sei das allgemeine Gesetz der Natur.*) Diese Beispiele sollen dem Nachweis dienen, dass alle unsere Erfahrung sich aus objectiven und subjectiven Elementen, aus sinnlichen Eindrücken und irgendwelcher Form, die jeder in diese Eindrücke mischt, zusammensetzt. Wenn nun etwa der die Dinge auffangende

---

oft weit auseinandergehenden, sich dann wieder kreuzenden wol auch verwirrenden Linien seines Denkens einfach aufzuweisen; aber hinter der scheinbaren Verwirrung steht überall die tiefere allumfassende Einheit seines Geistes, der trotz des Zwiespaltes, in dem alles Denken sich bis dahin bewegt hatte, eine bewunderungswürdig grofsartige und der wahren Einheit zustrebende Weltansicht geschaffen hat.

*) Diese Bilder hatte V. von Gerstenberg, der sich viel mit der Theorie Kants, besonders mit seinen Kategorieen zu schaffen machte, entlehnt. V. wendet im Interesse der Popularisierung des spröden Stoffes Beispiele häufig an, K. Vorrede z. I. Aufl. 19 erklärt, dafs er einmal wegen des an sich schon bedeutenden Umfangs seiner Arbeit und, weil er wirkliche Popularität auch garnicht erstreben könne, auf Beispiele verzichtet habe, wogegen sein Schüler und Biograph Borowski berichtet, dafs sein Vortrag nie gelehrt überladen, sondern stets schmucklos, aber klar und anregend und durch eigentümliche scharfe und logische Gedankenentwickelung wie durch Beispiele aus der Tagesgeschichte, Länder- und Völkerkunde so belebt gewesen sei, dafs die Hörer ihm ohne Zwang auf die höchsten Höhen metaphysischer Spekulation zu folgen vermochten; und Herder an einem Ort: sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang . . . . . Menschen-, Völker-Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte.

Spiegel durch gewisse Widersprüche aufmerksam gemacht sich entschlöfse dem äufsern Schein nicht mehr zu trauen sondern mit Hilfe des Räsonnement zu suchen, wie die Dinge an sich sind, so würde er zum rationalistischen Philosophen und sein Gesichtspunkt ein transcendenter. Wenn er weiter geht und seine Bauart prüft, um zu sehen, welchen Einflufs diese auf seine Art die Dinge aufzufassen übt, so wird seine Philosophie transcendental.*) Das Problem der transcendentalen Philosophie ist: regelt sich unsere Weise zu erkennen nach den Objecten (Empirismus) oder regeln sich die Objecte nach unsrer Weise zu erkennen, wie es der Idealismus aller Zeiten, aber nie völlig konsequent behauptet hat? Die völlige Umwandlung des Denkens nach dieser letzten Richtung hin vollzogen zu haben rühmt K. Vorrede zur II. Aufl. als eine That, mit der nur noch die Erscheinung des Kopernikanischen Systems verglichen werden könne; „wie vor Kopernikus nicht die eigne Bewegung unsers Weltkörpers, so haben wir vor Kant nicht die eigne Thätigkeit unsers Geistes erkannt.“

Aus Abschnitt IX: wir urteilen auf zwei Weisen 1) wir versichern von den Dingen, was schon in unsrer Vorstellung von denselben eingeschlossen ist z. B. das Dreieck hat 3 Seiten, alle Körper sind ausgedehnt; das sind analytische Urteile, die immer a priori und von absoluter Gewifsheit sind, weil sie auf dem Grundsatz des Widerspruchs ruhn. Sie bereichern unsre Kenntnisse nicht, dienen nur dazu sie zu ordnen K: Erläuterungsurteile. Eine Erweiterung erfährt unser Wissen erst durch synthetische Urteile, die unsre Vorstellung von den Dingen durch neue Eigenschaften derselben bereichern; jede Entdeckung ruht auf einem solchen Urteil. Synthetische U. a posteriori wie: die Rose ist riechend, folgen der Erfahrung, a priori gehn sie ihr voran, wenn sie auch nie ohne Beziehung auf eine mögliche Erfahrung sind, da diese ihnen erst objektive Realität verleiht K. 182. Diese letztern finden wir in allen unsern Kenntnissen, und die höchste Frage der Philosophie K.: die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist: wie sind synthetische Urteile a priori möglich d. h. wie kann ich unabhängig von der Erfahrung, wenn auch nicht ohne Beziehung auf sie, mein Wissen ausdehnen oder: „wie ist ein Erkennen möglich, welches seinen Inhalt ursprünglich aus uns selbst schöpft und ihn nicht erst auf dem Wege der Analyse durch die Erfahrung erhält?“ Kant hat die bisher beste Antwort gegeben und damit zugleich die Frage nach der Möglichkeit einer reinen d. h. aus apriorischen Quellen schöpfenden Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaft beantwortet. K. freilich hat dieses nicht selten umgedreht und die Thatsache dieser reinen Wissenschaften zu Grunde gelegt, um von ihr aus das Apriorische in unserm Geist zu beweisen.

X. Es giebt 2 Arten von Abstraktionen: Mensch, Baum und: Raum, Zeit, Substanz etc. Der Empirist meint, da er sie alle von Gegenständen habe abstrahieren können, seien sie ihm alle durch die Sinneswahrnehmung gegeben; aber nur die erstern lassen sich sofort individua-

---

*) K. ich nenne alle Erkenntnis transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen als mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt. Das Wort steht bei K. übrigens in doppeltem Sinne: es bezeichnet sowol die Bedingungen in unserm Geist, die der Erfahrung vorausgehn, und ist dann = a priori d. h. vor aller Erfahrung (während transcendent = über unsere Erfahrung hinaus ist), als auch die darauf gerichteten Untersuchungen und ist dann = kritisch; K. Fischer.

lisieren, sinnlich greifbar machen, es sind die eigentlichen Gattungswörter; die andern bleiben in abstracto.

Die im zweiten Teil folgende Darstellung der Vernunftkritik selbst ist selbstverständlich keine erschöpfende, aber doch geeignet die Umrisse der Kantschen Lehre erkennen zu lassen. V. konnte und wollte nicht in die Tiefen derselben eindringen und K. in seinen mannigfach verschlungenen, sich wol auch kreuzenden und verwirrenden Gedankengängen folgen; beispielsweise ist der grofse Abschnitt: transcendentale Deduktion, den K. selbst für den schwierigsten und dornenvollsten erklärt hat, völlig übergangen. Doch gewinnen wir durch Villers' von Liebe und Bewunderung eingegebene Skizze genügende Einsicht in die treibenden Gedanken und den architektonischen Aufbau dieses Riesensystems, und es gewährt doch ein besonderes Interesse zu erfahren, wie dasselbe zum ersten Mal in französische Sprache und Denkweise übertragen worden ist.

Kant unterscheidet (vielleicht in zu äufserlicher Weise, wie ihm damals schon Hamann und Herder vorwarfen) drei Geisteskräfte: die Sinnlichkeit, die uns Anschauugen, den Verstand, der uns die noch halb der Sinnlichkeit angehörenden Begriffe, die Vernunft, die uns die vom Sinnlichen völlig losgelösten Ideen liefert als das Vermögen des Absoluten. Auch K. S. 52 bezeichnet Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen. Unter diesen drei Kräften liegt die aus der Natur des erkennenden Wesens, das Eines ist, hervorgehende Kraft der Synthese, die aus der Mannigfaltigkeit unsrer Vorstellungen ein Einfaches bildet, von K. transcendentale Imagination genannt. **In der Theorie der reinen Sinnlichkeit** (transcendentale Aesthetik, das Wort hier im eigentlichen Sinne) beweist V. in der bekannten Weise, dafs die Raum- und Zeitvorstellung nicht erst empirisch, durch Abstraktion von den Erfahrungsgegenständen erworben, sondern ursprünglich, vor aller Erfahrung in uns liege, wenn auch erst gelegentlich der Sinneswahrnehmungen hervortrete: 1) daraus dafs es notwendige Vorstellungen sind, die ich mir nie wegdenken kann, ja die erst die unerläfsliche Bedingung für die Möglichkeit der Dinge und nicht eine ihnen anhängende Bestimmung sind; „Während ich mir alles in Zeit und Raum wegdenken kann, kann ich mir nie vorstellen, dafs kein Raum sei, und ebenso bleibt mir immer die Vorstellung der Zeit, die erst mit meinem Vorstellungsvermögen selbst erlöschen würde.“ 2) aus der einfachen und streng zusammenhängenden Natur derselben, sie sind kein Zusammengesetztes, in viele Einzelne Zerlegbares wie sonst die Gattungsbegriffe; vielmehr, um Räume und Zeiten zu denken, mufs man den Raum und die Zeit schon in sich haben; sie können also nicht von jenen erst abstrahiert sein, 3) indirekt aus der apodiktischen Gewifsheit der Mathematik. Die Notwendigkeit, die dieser Wissenschaft einwohnt, läfst sich nicht aus der Erfahrung ableiten, da diese immer nur einen Haufen von Thatsachen, höchstens „komparative Allgemeinheit,“ giebt, die durch eine neue Erfahrung wieder umgestofsen werden kann. Sie kann allein durch die allen vernünftigen Wesen eingepflanzte, völlig gleiche und nach denselben Gesetzen sich vollziehende Raum- und Zeitanschauung erklärt werden, setzen wir hinzu; daher in der Geometrie das deduktive Ver-

fahren und der Beweis durch Konstruktion, nicht durch gehäufte Beobachtung, im Gegensatz zur angewandten Physik statt hat.*)

Theorie des reinen Verstandes. Die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge ist uns in Raum und Zeit gegeben; aber erst der Verstand weist darin den Zusammenhang und die Gesetzmäfsigkeit nach, die aus diesem Chaos der Sinne eine Natur macht. Diese Thätigkeit des Verstandes ist wesentlich ein Zusammenfassen, ein Begreifen (cf. Franz. comprendre, concevoir, connaître) des Mannigfaltigen in seiner innern Einheit; und darin besteht aller Verstandesgebrauch, alles Denken. Die Fähigkeit zu denken oder aufzufassen vollzieht sich aber durch Urteile (K. Urteil ist die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, und alle Handlungen des Verstandes lassen sich auf Urteile zurückführen; also urteilen = erkennen.) Indem ich also auf die Urteilsformen, die die formale Logik liefert, zurückgehe, finde ich zugleich die sämmtlichen Denkformen. Die vier notwendigen Formen aller unsrer Urteile sind die der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die Urteile sind:

1) ihrer Quantität nach: einzelne, besondere, allgemeine, denen die Kategorieen der Einheit, Vielheit, Allheit entsprechen z. B. „einzelne, viele, alle Bürger führen die Regierung des Staates,“

2) ihrer Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche, denen die Kategorieen der Realität, Negation, Limitation entsprechen,

3) ihrer Relation nach: kategorische, hypothetische, disjunktive, denen die Kategorieen der Substanzialität, Kausalität und Wechselwirkung entsprechen,

4) ihrer Modalität nach problematische, assertorische und apodiktische mit den Kategorieen der Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit.**)

Von diesen Kategorieen gilt wie von den Formen der Sinnlichkeit, dafs sie uns nicht von den Gegenständen kommen können, da sie diese gerade erst ordnen und beziehen helfen und unsere allererste Erfahrung sie bereits voraussetzt. „Auch giebt (cf. Hume) die Erfahrung immer nur eine thatsächliche, nicht eine notwendige Verknüpfung der Erscheinungen, wie wir sie doch überall voraussetzen müssen; es bleibt mithin nur übrig, dafs wir selbst es sind, die vermöge der Einheit unsers Selbstbewufstseins dieselben in eine notwendige und dauernde Verknüpfung bringen.“ Zeller. Damit ist auch, worauf es K. ja vor allem ankam, das Verhältnis von Ur-

*) Sowohl für die Ableitung der reinen Formen der Sinnlichkeit wie nachher für die der Verstandesformen gilt die Vorbemerkung S. 72: in jeder mir durch die Empfindung zugetragenen Erscheinung habe ich Stoff und Form zu unterscheiden; der Stoff derselben ist a posteriori gegeben, stammt von aufsen, die Form, durch welche die Empfindung als in gewissen Verhältnissen geordnet erscheint, kann nicht wieder Empfindung d. h. mir von aufsen gegeben sein sondern mufs a priori im Gemüt bereit liegen; wogegen der Realismus einwendet, dafs auch Ausdehnung und Gestalt erst mit der Wahrnehmung von der Seele empfangen wird; dem unbefangenen Menschen gelte die Gestalt wie die Zeit- und Raumgröfse als gegeben d. h. den Gegenständen angehörend wie die Farbe u. s. w. Der Menseh fange mit einzelnen Raumvorstellungen an und bilde erst durch sein verbindendes Denken den einigen allumfassenden Raum.

**) Ich gebe auch für die drei anderen Urteilsformen Beispiele nach Krause: populäre Darstellung u. s. w. da das Beispiel bei V. mir weniger einleuchtend scheint; ad 2) Der Vogel ist sterblich, der Mensch ist unsterblich, der Stein ist nicht sterblich; ad 3) es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird das Böse bestraft; entweder ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, oder die Welt ist dem Zufall unterworfen; ad 4) der Stein kann, wird, mufs gesehen werden. Kant ist sich bewufst diese Kategorieen aus einem Princip abgeleitet zu haben, während Aristoteles noch sie aufgerafft habe, wo er sie fand; und mehrere wie sein quando, ubi, prius, simul gehören der Sinnlichkeit an.

sache und Wirkung als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz des geistigen und natürlichen Geschehens festgestellt.*)

Synthetische d. h. unser Erkennen bereichernde Urteile a priori, so beantwortet sich hier schon die Kardinalfrage der Vernunftkritik, sind also möglich 1) weil wir Anschauungs- 2) weil wir Denkformen a priori in uns tragen.**) Die von uns in diesen Formen aufgefafsten Gegenstände bilden das Gebiet der Phaenomena; was sie an sich sind, wird uns immer unerkennbar bleiben, weil sie immer erst durch unsere Geistesformen hindurchgehn müssen; das ist das Gebiet des Noumenon K. 249: das Land der Wahrheit (ein reizender Name) umgeben von einem weiten und stürmischen Ocean, dem eigentlichen Sitz des Scheins. So ist auch das folgende Dichterwort im Sinne Kants gesprochen: Ins Innre der Natur dringt kein erschaffener Geist; Beglückt schon, wem sie nur die äufsre Schale weist. Doch verwahrt sich K. a. a. O. dagegen, dafs dieses Erscheinende zum blofsen Schein herabgesetzt werde, so wenig wie er die dahinter liegende Wirklichkeit der Dinge preisgeben will.

Ein Schema oder ursprünglicher Typus entsteht aus der ersten Berührung der reinen Verstandesformen, die an sich und ohne Anschauung erst eine logische Möglichkeit, noch nichts Wirkliches ausdrücken, mit den reinen Formen der Sinnlichkeit z. B. das absolute Dreieck ist ein solches Prototyp mit seiner einfachen Bestimmung, dafs seine Winkel 180 G. haben (cfr. Hume 152, dafs es widersinnig sei sich ein solches Dreieck an sich ohne nähere Bestim-

---

*) Mit diesem Gesetz erst treten wir aus der Verworrenheit und Zusammenhanglosigkeit heraus (höchstens ist es ein mechanisch, durch beständige Wiederholung zu Stande kommender Zusammenhang), in der sich unsere Vorstellungen, ähnlich der Tierseele, befanden, indem wir sie in eine ursächliche Beziehung zu einander stellen. Das Urteil: der Dorn sticht ist etwas ganz anderes als die nebeneinander stehenden Wahrnehmungen vom Dorn und der stechenden Wirkung. Die Kategorieen sind also nicht empirischen Ursprungs; aber freilich schaffen sie erst in der Anwendung auf Gegenstände, die uns in der empirischen Anschauung gegeben sind, wirkliche Erkenntnisse. An sich bedeuten sie nur die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori, das spricht K. 149 und 50 mit gleichem Nachdruck für die Formen der Sinnlichkeit wie des Verstandes aus; auch 181: selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewifs es auch ist, dafs sie völlig a priori im Gemüt vorgestellt werden, würden doch ohne Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde. Dem entspricht die hohe Bedeutung, die die Erfahrung als zweite Erkenntnisquelle neben jener in uns liegenden des Apriorischen bei Kant überhaupt besitzt cf. 72: alles Denken mufs sich zuletzt auf Anschauung beziehen oder: alle unsere Erkenntnis mufs mit der Erfahrung anfangen, wenn sie auch nicht allein aus ihr entspringt, die Erfahrung ist die Gelegenheitsursache für die Erzeugung der reinen Geistesformen, wenn diese freilich auch noch einen andern höhern Geburtsbrief aufweisen müssen u. s. w. Indem seine Untersuchung sich beständig von der Erfahrung unterscheidet, ist sie doch unverwandt auf dieselbe gerichtet, und so hat K. die Einseitigkeit aller seiner Vorgänger überwunden, die unsere Vorstellungen entweder aus der Erfahrung oder aus unserm eignen Geist abgeleitet hatten, K. erkannte, dafs sie sowol aus der einen als aus der anderen von diesen Quellen entspringen, alle erhalten ihren Inhalt aus der Empfindung, aber allen wird ihre Form durch uns selbst gegeben.

**) Auf die Frage, wie K. sich denn nun diese apriorischen Formen psychologisch d. h. wo vorhanden und wie geartet in unserm seelischen Organismus gedacht habe, geht V. nicht ein; und die Antworten darauf lauten bei den Auslegern auch sehr verschieden cf. Volkelt: nach Herbart sind es fertige leere Gefäfse, Witte sieht in ihnen ein in keinem Dasein entstandenes, absolut neuerzeugtes, schöpferisches göttliches Princip, nach Lange darf man nur so viel sagen, dafs sie in unsrer Organisation wurzeln; bestimmter Erdmann, das Apriorische sei die Form, die wir aus angeborenen Gesetzen unabhängig von der Erfahrung, wenn auch zeitlich nach derselben, erwerben, um den erfahrungsmässig gegebenen Stoff zu ordnen. Auch Kant will wohl nicht diese Formen zu angeborenen, von vorneherein fertig im Gemüt liegenden Vorstellungen machen, die das Kind etwa schon auf die Welt brächte, wenn er auch öfter so spricht; wir treffen seinen Sinn besser, wenn wir sagen, dafs sie von uns erst gebildet werden auf dem Grunde der Erfahrung, allerdings nach Gesetzen, die in der Organisation unsers Geistes liegen und ebenso unverbrüchlich sind für unser Geistesleben wie die, nach denen sich unser leiblich-sinnlicher Organismus bildet. Dem scheint freilich zu widersprechen, dafs er sie S. 163 nicht zu blofsen subjectiven, uns mit unsrer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen zum Denken machen lassen will, weil sie damit die objective Notwendigkeit, die ihnen wesentlich zugehört, einbüfsten; aber führt nicht bei gleichen Anlagen die Entwicklung des Menschengeistes auch zu einer Notwendigkeit in den allgemeinen Umrissen seiner Wirkungsweise?

mung vorstellen zu wollen.) Wenn dieses Schema eine genauere Bestimmung erhält, die es zu einem Individuum macht, immer noch im reinen Raum, so wird es ein Bild, wenn dieses sich realisiert, ein Objekt. V. nennt hier nicht die besondere Kraft, die K. in der ihm eignen das Geistesleben äufserlich zertrennenden Manier zwischen Sinnlichkeit und Verstand einschiebt, nämlich die Einbildungskraft, die als reproduktive das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zusammenstellt und überhaupt erst das Entstehn ganzer Vorstellungen und Gedanken aus ihren einzelnen Elementen möglich macht, und als produktive das Vermögen bedeutet einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen, „als Anschauungsvermögen der Sinnlichkeit verwandt und receptiv, als ein Vermögen selbstthätiger Erzeugung von Vorstellungen dem Verstande verwandt und spontan.“ Auf ihrer Wirksamkeit ruht auch die Einheit unsers Selbstbewufstseins, das ohne sie in lauter zusammenhanglose Vorstellungselemente zerfiele; „sie kann daher auch als einigende Kraft des Ich, ja als das Ich selbst gefafst werden“ Dorner.

Wir haben also zwei Vorstellungen von jedem sinnlichen Gegenstand: die unmittelbare Anschauung und die Auffassung durch den Verstand. Zwei gleiche Gegenstände z. B. zwei Wassertropfen sind für den Verstand völlig dieselben, nur für die Sinnlichkeit differenzieren sie sich, indem sie einen verschiedenen Ort im Raume einnehmen. K. nennt die Fähigkeit beides zu unterscheiden transcendentale Reflexion und Fehler in dieser Hinsicht Amphibolien, wie solche Leibniz und Locke z. B. begangen haben: jener hat unsre Sinneswahrnehmungen zu geistigen Kräften gemacht und ist dadurch zu seinen Monaden gekommen, dieser hat unsre Begriffe materialisiert.

Durch diese Anschauungen und Begriffe erheben wir uns bis zur Auffassung eines Mechanismus der Welt, einer Natur. Was darüber hinausgeht, der Zustand der Dinge an sich ist uns gänzlich unbekannt. Wir nehmen nur an, dafs unsre phänomenalen Vorstellungen auf einem reellen Grunde ruhn; es ist ein Bedürfnis für uns ähnlich dem der praktischen Vernunft es uns so zu denken; auch zwingt uns die Allgemeingültigkeit der Kausalität dazu.*)

*) Schon Hume S. 153 kommt nach Abzug aller fafsbaren Eigenschaften eines Gegenstandes zu einem gewissen unbekannten und unsagbaren Etwas als Ursache unsrer Wahrnehmungen. An diesem Punkt gelingt Volkelt wol am besten der Nachweis, in welche Widersprüche Kant durch sein Schwanken zwischen dem skeptischen Princip und einer rationalistischen Denkweise verwickelt wird (cf. oben), indem er nicht stark genug die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aussprechen kann und doch beständig Anläufe macht es zu ergreifen. Er spricht dem Verstande oft ganz die Befugnis ab sich das Ding an sich irgendwie nach einer der Kategorieen zu denken, ja er läfst es dahingestellt, ob es wirklich existiere, es sei ein blofser Grenzbegriff und für uns also eigentlich ein Nichts; und dann wieder die Annahme, dafs es unzweifelhaft existiere; denn es ist eine einfache und unabweisliche Forderung des Denkens eine beharrlich wirkende Ursache, ein reelles Substrat für alle unsre Empfindungen, so zu sagen einen Empfindungsstoff sich vorzustellen. Ja dieser Begriff des Beharrlichen als der Bedingung aller Erfahrung tritt geradezu an die Stelle des Dinges an sich cf. 236 den Lehrsatz: „Das blofse, aber empirisch bestimmte Bewufstsein meines eignen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raume aufser mir“ und den Beweis dazu, dafs der zeitliche Wechsel unsrer innern Zustände, ja schon alle Zeitbestimmung uns nur an einem Beharrlichen zum Bewufstsein komme. Seine ganze Widerlegung des Idealismus ruht auf der Voraussetzuug der Wirklichkeit der Dinge. Vielfach scheint K. das logische spontane Ich für das Ding an sich zu halten, so dass Fichte glauben konnte die Gedankenrichtung Kants nur fortzusetzen, indem er das Wesen der Welt in das vernünftige Ich setzte, wie später Schopenhauer in den Willen. K. ist sich cf. Vorrede z. p. V. S. 66 des scheinbaren Widerspruches wol bewufst, der darin liegt die Kategorieen, namentlich der Kausalität, aber auch der Vielheit, denn er redet vom Ding an sich im Plural, auf das Uebersinnliche anzuwenden, die Lösung desselben soll auf dem Gebiet der praktischen Vernunft erfolgen. Angriffe gerade auf diesen Punkt hat K. damals schon erfahren S. 5. Es ist übrigens interessant zu konstatieren, dafs K. in richtiger Einsicht dessen, dafs der Gegensatz des Idealismus und

So ist das Hauptproblem gelöst, eine gänzliche Revolution in der Metaphysik vollendet: die Gegenstände als Erscheinungen richten sich nach unsern Vorstellungen, nicht umgekehrt; damit wird die ganze Kluft zwischen aller bisherigen Philosophie und dem Kriticismus offenbar. Die Sinnenwelt ist nach dem letzteren „ein von uns kraft unsrer Vernunft Hervorgebrachtes, nicht etwas uns fertig von aufsen Gegebenes; das ganze Weltbild ist ein Produkt unsrer sinnlich-geistigen Organisation.“

Theorie der reinen Vernunft (V. hier im engern Sinne,) von K. transcendentale Dialektik genannt, weil sie den Schlüssel zu den Täuschungen der gewöhnlichen Dialektik giebt, die beständig das Bedürfnis der Vernunft zu allem Bedingten, das sie wahrnimmt, ein Unbedingtes als oberste Ursache zu suchen schon für ausreichend hält das Dasein zu beweisen, das doch nur durch Anschauung erkannt werden kann; setzen wir hinzu. Der Verstand suchte die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und brachte sie selbst erst hervor; die Vernunft aber sucht die absolute durch sich selbst bestehende Einheit, die Unendlichkeit, die absolute Realität, die erste Ursache, die aber auch nichts weiter als ihr eignes Denkprodukt sein wird. Die Vernunft ist also eine thätige spontane Kraft in uns, die nach dem Absoluten strebt. Dieses Streben ist nur die letzte Offenbarung des Gesetzes der Synthese, das in der sinnlichen wie in der geistigen Welt herrscht und hier die absolute Einheit schafft. Die Begriffe der r. V. Ideen genannt sind S. 459 „noch weiter von der objektiven Realität entfernt als die Kategorieen; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen liefsen; auch würden sie sofort aufhören absolut zu sein und allen Bedingungen unsers Erkennens unterliegen, so wie wir sie auf ein Objekt anwenden wollten.“ Die reine Vernunft erbaut mit ihnen eine intelligible Welt, in der alles Idealität und Illusion für sie ist, deren Wirklichkeit uns aber in praktischer Hinsicht d. h. durch die Sittlichkeit verbürgt wird. Es sind hauptsächlich drei Ideen: die psychologische, die kosmologische und die theologische d. h. die Idee der absoluten Einheit unsers Wesens, des absoluten Weltganzen und der absoluten Weltursache und Realität, als des Grundes aller Einheit. Die mifsbräuchliche Anwendung der ersten Idee auf die Kategorieen veranlafst Täuschungen, die K. Paralogismen nennt und im besondern hinsichtlich des Unsterblichkeitsglaubens aufdeckt; die der zweiten veranlafst die Antinomieen, die der dritten giebt den Ursprung dem Ideal d. r. V. (d. h. der Idee der Gottheit.) Als Beispiel folge eine der vier berühmten Antinomieen. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen Antithesis: die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, sondern ist sowol in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich. Beide Behauptungen stehn sich mit gleich schein-

---

Realismus sich überhaupt nicht auf theoretischem Wege, durch das blofse Denken lösen lasse, schon hier auf ein Bedürfnis unsers Gemüts, auf eine innere Gewifsheit d. h. auf einen Glauben rekurriert; der eigentliche Ausgangspunkt der rationalistischen Ph. und alles besonnenen Denkens überhaupt, dafs die Welt aufser uns dem Weltbild in uns entsprechen müsse, ist nicht Gegenstand des Beweises sondern einer unmittelbaren innern Ueberzeugung. Zeller sieht hier den Grundfehler des Kriticismus: wenn wir die Dinge auch nur unter unsern Vorstellungsformen auffassen, folgt denn daraus, dafs wir sie nicht so auffassen, wie sie an sich sind? Ist nicht auch der andere Fall denkbar, dafs unsere Vorstellungsformen von Natur darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge möglich zu machen? Es ist ja ein Naturganzes, dem wir und die Dinge selbst angehören, eine Naturordnung, aus dem das Objective und Subjective entspringt.

baren Gründen beweisbar, als unauflöslicher Widerspruch gegenüber. Nur eine transcendentale Kritik vermag die Nichtigkeit dieser antithetischen Meinungen aufzudecken indem sie zeigt, daſs These und Antithese nur Erzeugnisse unsrer eignen Denkformen sind, daſs beide Unrecht haben, indem sie unsere eigne Weise zu sehn als Dinge auſser uns projicieren; die Welt an sich kann nie ein Gegenstand unsrer Erfahrung werden. Da Zeit und Raum nur subjektive Formen unsrer Art die Dinge zu sehn sind, so hat es überhaupt keinen Sinn zu fragen, ob die Welt einen Anfang und ein Ende habe; (für den göttlichen Verstand, die Intuition gelten eben diese Geistesformen nicht.) Ebenso ist es mit der Behauptung der Freiheit und der Naturnotwendigkeit; das Verhältnis von Ursache und Wirkung gilt nur für unsere Auffassung der Dinge. Wie die menschliche Seele und die Welt als Totalität bloſse Ideale der reinen Vernunft sind, so ist es auch die Concentration unsrer Vernunftideen, das absolute Wesen, das Wesen der Wesen, das Ideal par excellence, welches die ganze menschliche Erkenntnis schlieſst und krönt. Diese Idee der Gottheit ist aber noch nicht Gott selbst, den uns zu offenbaren der praktischen Vernunft zukommt. Alle Täuschungen auf dem Gebiet der theologischen Idee sind daraus entstanden, daſs die spekulative Vernunft sich des Gottes der praktischen Vernunft bemächtigte, ihn auf ihr Ideal bezog, ihm die Prädikate: unendlich, ewig u. s. w. beilegte, dann weiter diesen Gott, den sie sich angemaſst hatte, zu beweisen unternahm.*)

Der ontologische Beweis, der aus der Idee des höchsten Wesens als des Inbegriffs aller Realität auf sein Dasein schlieſst, vergiſst, daſs man aus einem Begriff nicht auf seine Existenz schlieſsen darf, sonst müſste ich zu jedem Begriff durch Hinzufügung der Merkmale „wirklich oder gegenständlich“ den entsprechenden Gegenstand schaffen können. Zur Gültigkeit des Beweises würde der Nachweis gehören, daſs die Nicht-Existenz unmöglich und widerspruchsvoll ist.**)

Den gleichen Fehler begeht der kosmologische Beweis, indem er von dem Dasein des Zufälligen auf das Dasein eines absolut notwendigen Wesens als der höchsten und letzten Ursache alles Geschehenden schlieſst und dann zu zeigen sucht, daſs dieses auch das allerrealste Wesen sein müsse. (S. 486.) Er fällt mit der weiteren Erinnerung, daſs absolute Substanz, erste Ursache u. s. w. nur Erzeugnisse unsrer spekulativen Vernunft sind und nur für die Sinnenwelt

*) Indem K. diese Idealwelt als eine Welt der Täuschungen bezeichnet, ist er weit davon entfernt, diesen Ideen allen Wert abzusprechen; er erkennt es S. 470 flg. als ein Bedürfnis der Vernunft an in dem regressus von dem Bedingten irgendwo zu einem Unbedingten, von allem Zufälligen zu einem Notwendigen hinzukommen; die Idee des Unbedingten soll uns also in unsrer Verstandsthätigkeit leiten und treiben in der Kette von Ursache und Wirkung immer höher hinaufzusteigen; aber sie darf uns nie zu der Meinung verleiten, als ob wir in diesem Fortgang wirklich bei einem Letzten ankommen könnten. Diese Idee kann und soll für uns nur ein regulatives (heuristisches) kein konstitutives Princip sein d. h. wir sollen bei Erklärung der Welt so verfahren, als ob es eine unsterbliche Seele u. s. w. gäbe und damit „eine geistige Einheit in die bunte, verwirrende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen hineinbringen, aber nicht behaupten, daſs wir das Unbedingte damit wirklich erkannt und unsre Erkenntnis über die Erfahrung hinaus erweitert hätten.

**) K.: die Wahrnehmung ist der einzige Charakter der Wirklichkeit; also kann die Existenz nur durch die Wahrnehmung festgestellt werden. Wenn übrigens K. sagt: es war etwas ganz Unnatürliches aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen, so vergiſst er, daſs nach seinem eignen Bekenntnis diese Idee nicht der Willkühr sondern einem tiefen Bedürfnis unsers Gemüts, also einer innern Notwendigkeit entspringt und sich uns, allerdings erst auf sittlichem Gebiet, mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängt; aber lässt sich das geistige und sittliche Leben überhaupt so trennen wie es K. gethan hat? Deshalb trifft auch Kants Beispiel von hundert gedachten und wirklichen Thalern, wie damals gegen Anselm das von der geträumten Insel der Seligen nicht; bloſse Phantasiegebilde haben nichts gemein mit der zwingenden Macht dieser Idee.

gelten. In Wirklichkeit verhält es sich mit diesem Beweise so, dass wir damit nicht zu einer aufserweltlichen persönlichen Weltursache kommen.

Der physiko-theologische Beweis, der von der zweckmäfsigen Einrichtung der Welt auf eine weltschöpferische Intelligenz, auf eine höchste Weisheit und Vernunft schliefst, ist besonders beliebt und eindringlich; er kommt schon in den Psalmen häufig vor, wurde von Sokrates zuerst in die Philosophie eingeführt und verdient mit Respekt genannt zu werden; er verknüpft Spekulation mit Anschauung, er belebt die Natur, er erhebt und erwärmt den Geist, führt aber nur zu einem Weltenbaumeister.*) Wir verfallen in den gröbsten Anthropomorphismus, so lange wir Gott beweisen wollen, und, was das schlimmste ist, so lange bleibt seine Existenz problematisch, allen Schwankungen der Spekulation ausgesetzt. Entheben wir Gott ganz diesem Gebiet des Erkennens, desto sichrer wird uns sein Dasein im Gefühl.

Wir haben also dargethan, „dafs die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspannt, um durch die blofse Macht der Ideen über die Sinnenwelt hinauszukommen,“ dafs wir Gott nicht beweisen können, aber nicht, dafs er nicht ist; vielmehr zieht uns ein immer neu entstehendes Bedürfnis nach ihm hin, er bleibt ein reines Ideal und als solches wenigstens ohne Widerspruch in sich. Wir fügen noch folgendes hinzu: K. war sich dieses negativen Resultats seiner Untersuchung (das auch nur scheinbar ein negatives ist, weil es zugleich den Blick in das positive Gebiet des Vernunftglaubens öffnet) wohl bewufst cf. die Vorrede; er meinte aber der guten Sache damit wahrhaft zu dienen und „dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, zugleich auch dem Idealismus, Skepticismus die Wurzel abzuschneiden,“ indem er ihnen allen nachwies, dafs ihre Metaphysik (ihre Sätze: Gott ist nicht, die Seele ist nicht u. s. w. gehen ebenfalls über die sinnliche Erfahrung hinaus und sind also metaphysisch) auf noch unbeweisbareren Voraussetzungen ruhe. Der gröfste Dienst, den K. seiner Zeit geleistet hat, ist, dafs er die Selbstgewifsheit und Selbstgefälligkeit des über das Uebersinnliche dreist absprechenden Rationalismus gründlich niederschlug und ihn zu ernster Selbstprüfung zwang.

In der nun folgenden Darstellung der **Kritik d. praktischen Vernunft** tritt ihr architektonischer Aufbau, der dem der theoretischen V. wenn auch in etwas künstlicher Weise gleichartig eingerichtet ist, gar nicht hervor; es sind vielmehr nur einige Hauptgedanken daraus. Der Mensch kann sich in zwiefacher Weise ansehn, entweder mittelbar d. h. vermittelst seiner Erkenntnisformen, so dafs er sich selbst zu einem wahrgenommenen Objekt wird und allen Gesetzen der phänomenalen Welt, eben als empirisches Wesen, unterliegt, oder unmittelbar vermöge eines innersten Gefühls, indem er sich ergreift als reines Ich, unabhängig von allen Formen der Erkenntnis, von allen notwendigen Gesetzen der Natur. Als ein solches apriorisches Wesen betrachten wir ihn hier. Was giebt uns aber die Gewifsheit, dafs dieses un-

*) 498 flg.: Dieser Beweis scheint den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung zu führen, und doch könnte er es nur in Verbindung mit dem ontologischen, in welchem allein ein wirklich spekulatives Verfahren liegt. Er sieht die Zweckmäfsigkeit als den Dingen äufserlich anhängend und fremd an, denkt dabei zu sehr an die menschliche Kunstfertigkeit, indem er die innre Möglichkeit der freiwirkenden Natur noch von einer andern, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet. Von allen Beweisen gilt S. 507: soll das empirisch gültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müfste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören, alsdann wäre es aber wie alle Erscheinung selbst wiederum bedingt.

mittelbare Bewufstsein, diese Aperception des innern Menschen selbst nicht wieder ein Ideal, eine blofse Illusion ist? Der Mensch ist nicht nur erkennendes sondern auch wollendes und handelndes Wesen und bringt als solches eine Welt von Realitäten hervor, die für ihn wirksamer ist als alles, was er erkennen und aufser sich beweisen kann. Mein Wille verbürgt mir die Realität des Ich, ich handle und ich will. Steige ich also hinab in die Tiefen des Heiligtums meines Lebens, so finde ich in meinem innersten Ich die Thatsache, dafs ich frei bin, weil ich wollen kann; und ich bin mir dessen unwiderstehlich bewufst, wie dessen dafs ich lebe; das ist nicht blofs ein Axiom sondern der Grund jeder Wahrheit. Die unmittelbaren Akte des Ich sind nicht der Zeit unterworfen, die nichts zu thun hat mit der Ordnung der Dinge an sich. Die Freiheit, die Spontaneität, die eigne und willkührliche Entscheidung, das ist der Zustand an sich meines Willens; eine Beweisführung ist hier nicht möglich, man mufs es erfahren und fühlen. Die Behauptung der menschlichen Freiheit ist eben unerläfslich, weil sie die Bedingung aller wahren Sittlichkeit ist.*)

Zwei entgegengesetzte, aber gleich unabweisliche Tendenzen streiten um die Herrschaft im Menschen: die eine zieht ihn nach dem Wohlbefinden, die andere nach dem Guten hin: sei glücklich, sei tugendhaft. Alle Moralsysteme lassen sich auf eines dieser beiden Principien, also auf Epikuräismus oder Stoicismus zurückführen. K. hat beide stehn lassen und sie auf neue und befriedigende Weise verbunden.**) Es ist nicht schwer nachzuweisen, welche Stimme den

---

*) So kommt die Idee der Freiheit, die auf dem Gebiet der speculativen Vernunft nur als Gedanke und als regulatives Princip neben der Behauptung der Naturnotwendigkeit zugelassen war, hier zur vollen Geltung als konstitutives Element der Sittlichkeit. Als empirische Wesen scheinen wir (Vorrede 5) unentrinnbar in die Kette der Naturnotwendigkeit und der durch sie wirkenden Kausalität eingeschlossen (d. e. voller Determinismus), als apriorische Wesen vermögen wir uns in jedem Augenblick zur Freiheit zu erheben, die nichts anderes als die Kehrseite der Kausalität oder ihre Uebersetzung ins Uebersinnliche ist; Freiheit = intellectuelle Kausalität, intelligible Selbstbestimmung; und die Bethätigung dieses freien Willens ist die Sittlichkeit. Daher liegt in unserm freien Willen und in unserm sittlichen Handeln für uns die Bürgschaft, dafs wir einer höhern Welt angehören. Indem aber K. solche drastischen Mittel wie S. 34 anwendet, um zu beweisen, dafs jede, selbst eine vorgeblich unwiderstehliche Neigung durch den Anblick eines Galgens sehr wol überwunden werde, scheint er doch die Freiheit in recht äusserlicher Weise als eine Entscheidung zwischen einzelnen Thaten (Wahlfreiheit) und nicht, was die wahre Freiheit doch ist, als die innere Kraft und Uebereinstimmung des Willens mit dem Guten aufzufassen; durch solche Abschreckungsmittel wird das Herz nicht besser und der Sinn nicht reiner. Schon dieser Ausgangspunkt aber und damit ein Grundpfeiler des Kant'schen Moralprincips wird von den verschiedensten Seiten Widerspruch erfahren, von der deterministischen Philosophie in jeder Form cf. Spinozas durch alle Erscheinungsformen hindurch wirkende Substanz, Schopenhauers: ich kann thun, was ich will, aber kann ich auch wollen, was ich will? und Hartmann: „der Wille steht unter dem Gesetz der Kausalität und folgt den auf ihn einwirkenden Motiven mit Notwendigkeit;“ was K. nur für das theoretische Gebiet, da allerdings in dem Mafse behauptet, dafs er meint eines Menschen zukünftiges Verhalten bei voller Kenntnis aller auf ihn einwirkenden Umstände genau berechnen und voraussagen zu können. Von einer andern Seite her erhebt gegen K. das Christentum Widerspruch, das die Gebundenheit des natürlichen Willens lehrt und seine erfahrungsmäfsige Ohnmacht und Unfreiheit von einem Fall des Menschengeschlechts ableitet; K. hat trotz seines radikalen Bösen, das freilich etwas anderes ist als die christliche Erbsünde, da es von demselben eine Selbsterlösung giebt, im stolzen Selbstgefühl und in der Kraft seiner eignen sittlichen Gesinnung, die er überall zu sehr als allgemein unter den Menschen verbreitet voraussetzt, die Willensfreiheit zur Grundlage seiner ganzen Sittenlehre gemacht und sie damit auf einen sehr schwankenden Boden gestellt. Das radikale Böse bedeutet bei K. einen vor aller That vorangehenden Hang zum Bösen und wird aus einer nicht weiter zu erklärenden intelligibeln That der Freiheit abgeleitet, wie unser ganze empirische Charakter nur die Erscheinung des intelligibeln ist d. h. „unsrer unsinnlichen Natur als des zeitlosen Grundes aller unsrer in der Zeit erscheinenden Thätigkeit.“ Zeller.

**) K. wirft beiden Schulen vor, dafs sie zwischen diesen 2 äusserst ungleichartigen Begriffen eine Identität haben ergrübeln wollen S. 134, indem die einen die Tugend als in der eignen Glückseligkeit, die andern das Gefühl der Glückseligkeit als in dem Bewufstsein der Tugend mitenthalten vorstellten; er fafst sie vielmehr als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts. Zu diesem gehört nämlich S. 149: 1) Sittlichkeit, und da diese nur in einer Ewigkeit völlig erfüllt werden kann, Unsterblichkeit, 2) Glückseligkeit und als notwendige Voraussetzung dafür das Dasein Gottes. Zwischen beide schiebt er S. 156 die Glückswürdigkeit ein als gleich-

Vorrang haben soll, „sei glücklich“ wenn Du willst und kannst, sagt mir eine innere Stimme, weiter hat die Moral nichts damit zu schaffen; „sei gerecht“ das gilt ohne Einschränkung. Das unwandelbare Bild des Gerechten und Guten liegt a priori und rein im Grund unseres Herzens, „du sollst“ heifst es hier, und dennoch bleibt der Mensch frei, denn er kann handeln, wie er will; eine heroische That wie ein Verbrechen beweisen beide die Freiheit des Menschen. Ueber dem Menschen der Natur steht unbeugsam und unbestechlich die innere Stimme: du sollst das Gute thun, selbst auf Kosten deines Glücks. Es ist nie erlaubt sein Wohlbefinden mit Verletzung der Regeln des Guten zu suchen, das Umgekehrte ist bewunderungswürdig. In unserm Urtheil: das ist unwürdig, liegt ein tiefes Gefühl unsrer Menschenwürde. Da der Mensch in seinem Willen frei ist, so müssen die Gesetze, die seine Ausübung regeln, im Menschen selbst sein, jeder trägt in sich die höchste Gesetzgebung für sein Verhalten. Also dürfen wir die Antriebe für unser Thun weder in angenehmen Empfindungen des eignen Glücks noch des anderer, der Familie, des Staates, nicht einmal im Interesse unsrer eignen Vervollkommnung, auch nicht im Gehorsam gegen einen übernatürlichen geoffenbarten Willen, überhaupt nicht in einem Objekt aufser uns suchen.*) Die pr. V. mufs ihr eignes und alleiniges Ziel

---

bedeutend mit Sittlichkeit. K. weifs, wie stark auf uns als sinnliche Wesen der Glückseligkeitstrieb wirkt S. 74 und tadelt darum die Stoiker, dafs sie unter dem Namen des Weisen das moralische Vermögen über alle Schranken seiner Natur hochgespannt und die Stimme der eignen Natur verkannt hätten; und doch verfällt er in einen ähnlichen Irrtum. Hier erkennt er aber noch an, dafs glücklich zu sein ein notwendiges Verlangen jedes vernünftigen endlichen Wesens und ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens ist; nur will er es nicht als Gesetz anerkennen, das durch die blofse Form des Gebots ohne alle materiale Zuthat wirken soll.

*) S. 86: Das Wesentliche alles sittlichen Werts einer Handlung kommt darauf hinaus, dafs das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme; tritt ein Gefühl irgend welcher Art dazwischen, so wird das Legalität, nicht Moralität, führt zur Heteronomie, wo das Gesetz zu einer dem Menschen fremden, ihm von aufsen auferlegten Macht wird, und hebt die Autonomie des menschlichen Willens auf. Das ist der Grundgedanke seiner Ethik, dafs das Gesetz nur dann rein wirke, wenn es von allem materialen Inhalt abgelöst als blofse Form wirkt; alles Materiale, weil aus dem Reich des Empirischen stammend, verunreinigt, da es dem Gesetz den Charakter des Unbedingten nimmt. Deshalb verbannt K. auch alle Neigungen, weil diese von vorneherein die Vereinzelung mit sich bringen und die Form der Allgemeinheit, die dem Gesetz wesentlich ist, zerstören. K. bleibt aber den Beweis dafür schuldig, dafs die Vernunft den Willen blofs durch die Form des Gebots bestimme; auch sucht er in dem Gefühl, dafs ein so zu sagen völlig ausgehöhltes alles Inhalts beraubtes Princip keinen Antrieb zum Handeln enthalte, beständig mit diesem rein formalen Princip einen gewissen Inhalt zu erreichen und trägt sein eignes starkes sittliches Gefühl hinein, setzt auch in den Beispielen die allgemeine Geltung gewisser sittlicher Vorstellungen voraus. Der Mensch braucht aber nicht nur einen bestimmten Inhalt des Gesetzes, er fragt auch sofort, woher das Gesetz stammt, und mächtiger als alle wesenlose schattenhafte Form wirkt auf ihn die Persönlichkeit dessen, der das Gesetz gegeben hat. K. hat die Macht der Autorität auf sittlichem Gebiet und der daraus fliefsenden Gefühle der Ehrfurcht, der Dankbarkeit u. s. w. verkannt; für die sittliche Erziehung des einzelnen Menschen liegen da die wirksamsten Antriebe. Aber für die Moralität unseres Volkes war es ein unberechenbarer Gewinn, dafs ihm einmal der Gedanke der Pflicht in seiner vollen Reinheit und unerbittlichen Strenge vor Augen gehalten wurde; und nur auf dem Boden jener Zeit mit ihrer Gefühlsseligkeit, ihrem Eudämonismus, ihrer schlaffen Haltungslosigkeit und ihrer verderblichen Selbstsucht (cf. die Schilderung derselben bei Biedermann 877 und Hettner, der die materialistische Moral der Encyklopädisten, die sophistische Ueberschwänglichkeit Rousseaus, den weichlichen Epikuräismus Wielands und die ausschweifende Leidenschaftlichkeit der Stürmer und Dränger als ein Zeitbild zusammenstellt) verstehn wir den uns heute und vielen schon damals rauh und unerträglich hart erscheinenden Kantschen Imperativ, wie seine Polemik gegen alle moralische Schwärmerei, die eine „sogenannte erhabne, edle, grofsmütige Handlung nicht als Pflicht sondern als Verdienst des Menschen hinstellt, gegen jene windige, überfliegende, phantastische Denkungsart, die sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihrer Gefühle schmeichelt, um darüber ihre Schuldigkeit zu vergessen; gegen die sogenannten edeln Thaten, die aus Herzensaufwallungen hervorgehn.“ Mit diesem Wort Pflicht gelang es ihm eine „sittliche Ernüchterung und Einkehr des Menschen in sich selbst erst in einzelnen, dann allmählig in immer weitern Kreisen hervorzurufen; andern blieb es vorbehalten das abstrakte Gesetz „aus seiner einsamen apriorischen Höhe, in der es zu erstarren drohte, herabzuführen in die Wirklichkeit eines reichen Lebens und eines menschlich schönen Daseins.“ Das hat damals Schiller vom ästhetischen Standpunkt aus unternommen cf. Anmut und Würde S. 267 flg. wo er gegen die allzugrofse Härte der Kantschen Moral, die alle Grazien davon zurückschreckt und leicht zu einer finstern und mönchischen Ascese führt (ebenso Goethe) bei aller Anerkennung der Bedeutung, die sie für die entartete und ver-

sein; jedes vernünftige Wesen ist sich selbst sein eignes Ziel und nicht Mittel für andere; und wenn es allein lebte, würde dieses Gebot ausreichen: seiner eignen Vernunft gemäſs zu leben. Da es aber mit andern zusammen lebt, denen es dieselbe Unabhängigkeit zugestehn muſs, so heiſst es nun: handle so, daſs das nächste Motiv oder die Maxime deines Willens eine allgemeine Regel in der Gesetzgebung aller vernünftigen Wesen werden kann. K. hat diese Vorschrift (vielmehr das Pflichtgebot, diese innere Stimme des Gewissens) den kategorischen Imperativ genannt wegen der unwiderruflichen und einschränkungslosen Macht, mit der sie sich ankündigt. In der Unterwerfung darunter besteht seine Moralität und in dem Gefühl sich derselben frei unterworfen zu haben seine Würde.

Diese Lehre ist allerdings nicht neu (das war der Vorwurf ihrer Gegner;) in dem: mens sibi conscia recti der Römer findet sich schon die ganze Moral der kritischen Philosophie, aber K. hat diese moralische Gesetzgebung auf ihre einfachsten Elemente zurückgeführt und sie für immer gegen alle Versuche der Spekulation sicher gestellt. Das sind die beiden kontradiktorischen Tendenzen: der Mensch strebt darnach glücklich zu sein, und er fühlt, daſs er tugendhaft sein soll. Der Mensch in seiner Freiheit entscheidet sich für das eine oder das andere dieser Principien; denn im Lauf der sinnlichen Welt herrscht fast immer der Gegensatz vor. Zwischen Glück und Pflicht aber schiebt sich eine ebenso mächtige Stimme seines innersten Bewuſstseins ein und offenbart sich in dem ebenso unabweisbaren Bedürfnis der praktischen Vernunft das Glück an die Erfüllung der Pflicht geheftet, die Tugend glücklich, das Laster unglücklich zu sehn.*) Da die sinnliche phänomenale Welt dieses lebendige Gesetz des Gewissens fast immer Lügen straft, so muſs ich annehmen, daſs in der Welt der

weichlichte Zeit gehabt hatte, im Namen der menschlichen Natur protestiert und die Bedingung, unter der die Schönheit des Spiels d. h. anmutig freier Bewegungen und Handlungen erfolgt, in demjenigen Zustand des Gemüts sieht, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen. Wenn dazu die Grazie in der Erscheinung tritt, so entsteht das, was Schiller eine schöne Seele nennt; ihr Wesen besteht in der Sicherheit, mit der der Mensch auch der Stimme des Triebes zu folgen vermag und die aus dem zur Natur gewordenen Pflichtgefühl hervorgeht. „Der Mensch ist nicht dazu bestimmt einzelne sittliche Handlungen zu verrichten sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes als die Neigung zur Pflicht. Der Mensch soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen; dazu ist ja seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen.“ Darum erschien ihm die christliche Moral nun als die höhere, weil sie an die Stelle des Kantschen Imperativ (Sch. sieht schon in der imperativen Form eine Anklage und Erniedrigung des Menschengeschlechts) die freie Neigung gesetzt haben will. Besser als es Sch. bei seiner ästhetisierenden Deutung des ethischen Gesetzes möglich war, haben die Zeiten der nationalen Wiedergeburt unsers Volkes mit dem Gedanken der Pflicht den Gottesgedanken und die Begeisterung für die höchsten Lebensinteressen verbunden und damit die Moral des Evangeliums wieder zu Ehren gebracht, die das innerlich verbindet, was K. unnatürlich auseinanderreiſst und Sch. allein im Interesse einer menschlich schönen Entwickelung verbunden sehen wollte: die Strenge des Gesetzes und die Macht einer geheiligten Empfindung, der Gottes- und der Menschenliebe. Auch K. kann das geschmähte Gefühl in der Folge nicht entbehren: so führt er die Achtung ein, die aber weder Lust- noch Unlustgefühl sein sondern neben diesen stehen soll. Auch glaubt er das Gebot: Du sollst Gott lieben stehn lassen zu können, weil davon jedes pathologische Element d. h. jede sinnliche Neigung ausgeschlossen sei; und er definiert lieben als: das Gebot der Pflicht gern thun. In solche Widersprüche verwickelt ihn der Gegensatz seines abstrakten rein formalen Princips zu der Stimme der Natur und des Lebens.

*) So zieht der Eudämonismus, der ja auch recht verstanden sein volles Recht in der Ethik hat, durch eine Hinterthür bei K. wieder ein, und zwar ein recht grober, denn K. faſst diese Glückseligkeit in der denkbar äuſserlichsten Weise als äuſserlich an die Tugend geheftet auf. Das innre Glück, das in der Pflichterfüllung liegt, die innre Zufriedenheit, die auch über äuſsern Miſserfolg tröstet, nennt K. nirgend; denn auch die Selbstzufriedenheit S. 141 bedeutet nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz. Diesen merkwürdigen Abfall Kants von sich selbst erklärt Biedermann durch den Hinweis darauf, wie allverbreitet und einfluſsreich der Begriff der Glückseligkeit in jener Zeit war, so einfluſsreich, daſs selbst K. meinte ihm Rechnung tragen zu müssen.

Dinge an sich Tugend und Glück vereinigt sein werden d. h. in die Form der Zeit gekleidet: das vernünftige Wesen ist unsterblich. Ohne diesen Glauben wäre das Leben unerträglich, und der Selbstmord für die Hälfte des Geschlechts eine unabweisliche Zuflucht. Mit diesem Glauben hat der Stoicismus recht: der gute Mensch im Kampf mit der Widerwärtigkeit ist das der Götter würdigste Schauspiel. Weiter folgt daraus die Notwendigkeit eines Richters, der die absolute Gerechtigkeit und Güte an sich ist. Die praktische Vernunft ist eine, bei allen vernünftigen Wesen gleiche: also giebt es eine höchste allgemeine und unendliche Vernunft; diese höchste Vernunft ist Gott. Gott ist mir gegeben in dem Geheimnis meines eignen Lebens; und diese einfache unmittelbare Kenntnis Gottes durch das Herz ist eine ganz anders unerschütterliche, eine viel lebendigere und hellere als die, nach welcher der Mensch auf dem Wege des Wissens strebt; von ihr empfangen auch die spekulativen Beweise erst eine gröſsere Sanktion. Das ist die Antwort Kants auf die beiden Fragen: was soll ich thun, was wage ich zu hoffen? In dem Mittelpunkt unseres eignen Daseins *(à ce lieu de majesté et de calme)* wohin die Einflüsse der Sinne nicht reichen, wohnt die göttliche Wahrheit und die Wahrheit unsers eignen Lebens.

Die Analyse von Villers': *essai sur la réforme* muſs an dieser Stelle fortbleiben, um wenigstens einen Schritt noch in den zweiten Hauptteil unsrer Aufgabe hinein thun zu können. **Anna-Louise-Germaine Necker, die spätere Frau von Staël** ist in Paris 1766 geboren.*) Ihr Vater, der berühmte Minister der ersten Revolutionszeit, hat auf ihre Entwicklung einen tiefern und heilsamern Einfluſs geübt als die Mutter, die, eine reine Verstandesnatur von fast herb zu nennendem Charakter, eine gewisse Pedanterie und Rauheit gegenüber der leicht empfänglichen beweglichen Sinnesart des frühreifen Kindes bewies. Besonders heilsam war es für sie, daſs er den bei der verschwenderischen Freigebigkeit der Natur gegen sie leicht erklärlichen Hang zur Uebertreibung beständig bekämpfte und sie zur Wahrheit, zum Maſs, zur Einfachheit des Denkens und Empfindens zurückführte „er entlarvte alle Ziererei, und bei ihm habe ich mich gewöhnt zu glauben, daſs man bis auf den Grund meines Herzens sehen könne;“ Wahrhaftigkeit ist der Grundzug ihres Wesens geblieben. Sie trat, noch Kind, in Verkehr mit den geistig bedeutendsten Männern ihrer Zeit, mit Marmontel, Thomas, Grimm u. a. und wurde von allen auf gleichem Fuſs behandelt, so daſs ihre groſsen geistigen Fähigkeiten sich in wunderbarer Weise entwickelten, aber auch ihre an sich schon starke und rege Einbildungskraft oft allzusehr aufgeregt wurde; sie ist oft ein Opfer derselben geworden, es ist aber nicht wahr, daſs

*) Das Leben dieser in jeder Hinsicht eigenartigen Frau, der unser Volk zu bleibender Dankbarkeit verpflichtet ist, da sie zuerst eine allgemeinere und richtigere Kenntnis und Schätzung der geistigen Zustände Deutschlands bei ihrem Volk verbreitet hat, ist bekannter als das Villers', daher viele Einzelheiten hier fortbleiben können; auch wird auf jede Vollständigkeit, namentlich hinsichtlich ihrer litterarischen Thätigkeit, die nicht zu unsrer Aufgabe eine direkte Beziehung hat, verzichtet. Die Hauptquelle bilden ihre eignen Aufzeichnungen: *dix années d'exil*, die allerdings nur von 1800—1804 reichen und dann mit einer groſsen Lücke noch ihre Erlebnisse von 1810 bis 12 erzählen; für die Erkenntnis ihres innern Wesens, wie es in ihren Schriften hervortritt, dient die treffliche, mit groſser und doch unparteilicher Liebe geschriebene: *notice sur le caractère et les écrits de Mme. de Staël*, von einer nahen Verwandtin *Mme. Necker de Saussure*, in einem Band mit jenen Memoiren, leider ohne chronologische Angaben. Auch die *considérations sur la révolution* fr. von Frau v. Staël gehören hierher. Cf. noch *Villemains*, eines Zeitgenossen, lebensvolle, Darstellung ihrer litterarischen Laufbahn und die kurze aber treffliche biographische Skizze bei Kreyssig.

dieselbe sich in alle ihre Empfindungen eingemischt und sie gefälscht habe, die gröfsten ihrer Zeitgenossen bezeugen vielmehr die offne Lauterkeit und Wahrheit ihrer Seele. Rousseau übte darum auf sie einen stärkern Einflufs aus als Voltaire, und alle ihre Jugendschriften zeigen seinen Empfindungsreichtum und seine glühende Sehnsucht nach der Ursprünglichkeit und Reinheit der ersten Natur. Die Verheiratung mit dem schwedischen Gesandten in Paris Baron v. Staël-Holstein 1785 schien die glänzende Entfaltung ihres Wesens zu unterbrechen, hat aber, da früh eine Trennung aus äufsern Gründen eintrat, keinen nachhaltigen Einflufs auf ihr Schicksal und ihren geistigen Entwicklungsgang geübt, die schmerzliche Erfahrung einer liebeleeren Ehe hat einen ergreifenden Ausdruck in den beiden Romanen: Delphine und Corinne gefunden. Die Revolution schien ihr, der leidenschaftlichen Verehrerin Rousseaus und der englischen Verfassung, die Morgenröte eines neuen endlosen Glückes für Frankreich zu sein, und sie schritt bald über die gemäfsigt freisinnigen Ansichten ihres Vaters hinaus. Da sie aber immer „in ihrem Herzen ein Heilmittel gegen die Verirrungen ihres Geistes fand,“ so wandte sie sich bald mit Entsetzen von den Greueln derselben ab, gewährte grofsmütig und mit dem ihr eignen selbstvergessenen Mut allen Verfolgten ihre Teilnahme und ihre Hilfe, ja sie wagte es an die Schreckensmänner eine Verteidigung der Königin zu richten. Sie verliefs 1792 Paris und ging zu ihrem Vater nach Coppet am Genfersee. Nach dem Sturze Robespierres kehrte sie nach Paris zurück. Die Erfahrungen der Revolutionszeit haben für sie eine heilsame Frucht gehabt; Villemain: sie ward aus ihrer Neigung zu schöngeistigem Wesen gewaltsam herausgerissen und zu begeisterter Teilnahme an allen wahren Lebensinteressen, zur Erhebung des Gemüts geführt, ihr Geist war im Unglück und durch das Nachdenken gereift.“ Unter dem Direktorium spielte sie in ihrem Salon eine politische Rolle, cf. considérations I 456 die Schilderung dieser neuen bunt zusammengewürfelten Gesellschaft, und übte in dieser Zeit eines schwankenden inkonsequenten Regimes einen aufserordentlichen Einflufs aus, wurde dadurch freilich auch manchmal in zweideutige Gesellschaft gebracht und gezwungen als Stütze des Direktoriums, das sie gründlich verachtete, zu erscheinen; sie führte auch Talleyrand in die öffentlichen Kreise ein. Ihr Salon, in dem sich eine erklärte Opposition (das Haupt dieses „konstitutionellen Zirkels“ war der seitdem mit Staël viel zusammengenannte Constant) gegen die Konsulatsregierung bildete, erregte bald die Aufmerksamkeit und den Argwohn Bonapartes, der schon damals nichts mehr fürchtete als „die Freiheit des Denkens und der Prüfung, so wie die idealen Neigungen in der Litteratur; das nannte er Metaphysik und Ideologie“ Villemain. Die Beredsamkeit und Begeisterung dieser viel bewunderten Frau dünkte ihm daher bald eine Gefahr, namentlich da durch ihre erste Hauptschrift: *de la littérature etc. 1800* und den darin mit unwiderstehlicher Ueberzeugungskraft verkündigten Glauben an die stetig fortschreitende und unaufhaltsame Entwicklung des menschlichen Geschlechts ihr geistiger Einflufs aufserordentlich gewachsen war. Sie liefs sich weder durch Versprechungen noch durch Drohungen einschüchtern, sie sah die herannahende Tyrannei und bestimmte Constant dagegen öffentlich aufzutreten. Ihre Freiheit war fortan bedroht; sie erhielt den Befehl sich auf 40 Stunden von Paris zu entfernen und zog es nun vor Frankreich ganz zu verlassen und nach Deutschland zu gehn *„afin d'opposer l'accueil*

bienveillant des anciennes dynasties à l'impertinence de celle qui se préparait à subjuguer la France." In Weimar, wohin sie im Dezember 1803 kam, lernte sie das Deutsche und studierte die deutsche Litteratur mit Goethe, Schiller, Wieland; „*j'arrivai à Weimar, où je repris courage en voyant à travers les difficultés de la langue d'immenses richesses intellectuelles hors de France.*" Lewes S. 305 flg. sagt, nachdem er sie gegen den wohlfeilen Spott Heines (Sturmwind in Weibskleidern, Sultanin des Gedankens) in Schutz genommen, über diesen Aufenthalt folgendes: Goethe und Schiller, die sie mit allen Geschützen ihrer Beredsamkeit bestürmte, sprachen voll aufrichtiger Bewunderung von ihrem Geist; und Schiller sagte, sie sei das beweglichste, streitfertigste und redseligste, aber auch das gebildetste und geistreichste Wesen, das ihm je vorgekommen. Nach Palleske I, 163 scheint sie ihm auf die Dauer aber etwas unbequem geworden zu sein durch ihre Neigung „alles erklären, einsehn, ausmessen zu wollen;" doch ging Sch. mit grofser Geduld auf alle ihre Einwendungen gegen das in Deutschland herrschende dramatische System, gegen Kants von ihr damals noch kaum begriffenen Kriticismus und die deutsche Idealphilosophie ein. Er imponierte ihr durch die Macht seiner Ideen und die ruhige Sicherheit seines Wesens dermafsen, dafs sie ihm von dem Augenblick an „eine bewunderungsvolle Freundschaft weihte cf. in: *de l'Allemagne: Schiller était un homme d'un génie rare et d'une bonne foi parfaite.* Er ragte in einem Lande, wo es so viel Ernsthaftigkeit und Redlichkeit giebt, noch hervor durch seine Tugenden sowol wie durch seine Talente. Das Gewissen war seine Muse. *Ses écrits c'étaient lui. Jamais il n'entrait en négociations avec les mauvais sentiments etc.*" Goethe war damals in Jena und kam erst im Anfang des Jahres 1804 nach Weimar zurück. Er blieb meistens kalt und förmlich gegen sie, vielleicht noch mehr und absichtlicher als er es gewöhnlich gegen hervorragende Leute zu sein pflegte, wenn sie ihn nicht gerade durch ihre Paradoxieen und ihren Witz anregte. Er fürchtete wol nach den traurigen Erfahrungen, die unlängst Rousseau mit zwei Verehrerinnen gemacht hatte, ihre Indiskretionen, da sie es offen ausgesprochen hatte, dafs sie ihre Unterhaltungen drucken lassen werde. Bei allem Respekt, den sie daher in: de l'Allemagne für den Genius dieses Mannes äufsert, hören wir doch heraus, dafs sie kein Herz zu ihm gefafst hat, ja selbst eine geheime Angst vor dieser überwältigenden Geistesmacht kaum überwinden kann. Darauf müssen wir auch die grofse Einseitigkeit in ihrem Urteil über seine ganze dichterische Thätigkeit als eine absichtsvoll von einem genre zum andern nach Laune und Willkühr und im Gefühl seiner souveränen Ueberlegenheit über das Publikum überspringende zurückführen. „Er verfügt über die poetische Welt wie ein Eroberer über die wirkliche und scheut sich nicht den Geist der Zerstörung in seine eignen Werke einzuführen u. a. m." Von Weimar ging sie nach Berlin, wo sie vom König und der Königin mit besonderer Güte aufgenommen wurde; vor allen aber suchte Prinz Louis von Preufsen ihre Unterhaltung. S. 265: *quoiqu' il en soit* (sie vermifst die Macht des öffentlichen Geistes, den erst die Jahre des Unglücks entwickelt haben), *Berlin était un des pays les plus heureux de la terre et les plus éclairés.* Der plötzliche Tod ihres Vaters rief sie nach Coppet zurück. Dieser unerwartete und erschütternde Verlust hinterliefs tiefe und durch nichts mehr zu verwischende Spuren in ihrem Geist, ein Gefühl grenzenloser Vereinsamung überkam sie. Eine Reise nach Italien sollte ihre Gesundheit stärken

und ihr die Kraft zu denken und zu schreiben wieder geben; sie kehrte von dort 1805 zurück und begann Corinne, die sie in Frankreich, wohin ihr die Rückkehr unter mehreren lästigen Beschränkungen gestattet war, vollendete. Der Erfolg dieses Romans war in ganz Europa derselbe der ungeteiltesten Bewunderung, ihre Gabe die Welt und das menschliche Herz zu schildern erscheint hier in besonders hellem Licht. Corinne und Delphine schildern zwei durch ihren Geist hoch über ihre Umgebung emporragende Frauen, die sich nicht dazu entschliefsen können die enge ihrem Geschlecht durch die öffentliche Meinung gezogene Strafse zu wandeln und die unter dem Zwiespalt zwischen ihrer idealen hochfliegenden Gesinnung und der rauhen Wirklichkeit unsäglich leiden *„Corinne est l'idéal de Staël et Delphine la réalité de ce qu'elle était dans sa jeunesse."* Corinne enthält zugleich glänzende mit wahrem Künstlersinn ausgeführte Schilderungen Italiens, seiner Natur und seiner Sitten. Aber selbst dieses Werk des reinsten dichterischen Schaffens steigerte den Argwohn Napoleons durch die Darstellung von der Macht der Begeisterung und der reinen uneigennützigen Hingebung in den Dienst der Idee; auch tadelte man als unpatriotisch das auf den Engländer Oswald verwendete Interesse. Sie mufste von neuem Frankreich verlassen und lebte nun einige Zeit in Coppet immer mit ihrem Buch über Deutschland beschäftigt. Sie ging, um auch diesen Teil Deutschlands kennen zu lernen, im Winter 1807 nach Wien, wo sie ebenfalls mit Auszeichnung aufgenommen wurde. Für den Druck ihres Werkes wagte sie es von neuem sich Paris zu nähern 1810. Der neue Polizeiminister Savary, der nichts von den Rücksichten kannte, die Fouqué immer genommen hatte, liefs 10,000 Exemplare dieses Buches, obschon es die Censur passiert hatte, mit Beschlag belegen, sie selbst erhielt den Befehl in drei Tagen Frankreich zu verlassen. Um die Gründe befragt gab er die Antwort: es hat uns geschienen, als ob die Luft dieses Landes Ihnen nicht zusage; und wir sind noch nicht dahin gebracht, dafs wir Vorbilder bei einem Volke suchen, das Sie bewundern; ihr letztes Werk ist nicht französisch. Sie verschmähte es später durch die ihr nahe gelegte poetische Verherrlichung der Geburt des Königs von Rom sich zu rehabilitieren, und nun entzog ihr der unsinnige Hafs Napoleons gerade das, was sie am wenigsten entbehren mochte, die Gesellschaft und den Umgang mit ihren Freunden. Schlegel, der sie auf ihren Reisen in Deutschland und nach Italien begleitet und sie acht Jahre lang in der Erziehung ihres Sohnes unterstützt hatte, mufste sie verlassen, andere wurden um ihretwillen exiliert, sie selbst durfte Coppet nicht weiter als auf zwei Stunden verlassen. Sie floh nun, um diesem unerträglichen Zustand zu entgehen, über Wien durch Polen auf russischen Boden. Ihre Schilderungen des russischen Landes und des Charakters seiner Bewohner sind von überraschender Anschaulichkeit und noch heute vielfach zutreffender Wahrheit. Von Moskau mufste sie vor den heranziehenden Heeren Napoleons sich eiligst nach Petersburg flüchten, wo sie vom Kaiser und der Gesellschaft mit höchster Auszeichnung aufgenommen wurde. Doch wurde ihr nationaler Sinn zu häufig und zu tief durch den Hafs gegen das französische Volk verletzt, der sie überall umgab; sie ging daher nach Stockholm, wo sie ihr Journal: *dix années d'exil* redigierte, dann nach England, wo ihre erste Sorge der Neudruck von: de l'Allemagne war. Mit der Restauration kehrte sie nach Paris zurück; während der 100 Tage lebte sie in Coppet, die Auf-

forderung Napoleons nach Paris zu kommen und bei der Ausarbeitung der Verfassung mitzuwirken wies sie rund ab. Ludwig XVIII. schätzte sie hoch, und sie bewies der Königsfamilie eine aufrichtige aber auch freimütig sich äufsernde Verehrung. Ihr letztes grofses Werk über die Revolution, die reifste Frucht ihres Lebens, ein Ehrendenkmal für ihren Vater und eine beredte Verteidigung der konstitutionellen Monarchie, worin sie das einzige Heil für Frankreich sah, erschien erst nach ihrem Tode. Schon leidend unternahm sie eine zweite Reise nach Italien 1816 und starb nach ihrer Rückkehr in Paris 1817.

Sie hat zum ersten Mal über unsere Litteratur sich 1802 in: *de la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* ausgesprochen. Es ist dies eine nach grofsartigem Mafsstab angelegte, freilich mit unzureichenden Kräften ausgeführte Geschichte des menschlichen Geistes. Indem die Hauptlitteraturen des Altertums und der Neuzeit im Sinne Montesqieus, den sie als Kind bereits studiert hatte, in ihrer Beziehung zur Religion, zur Sitte und den Staatsformen des Zeitalters und in ihrer gegenseitigen Bedingtheit charakterisiert werden, soll zugleich — das ist der leitende Gedanke des Buches — der Nachweis geführt werden, dafs das Menschengeschlecht in sittlicher Hinsicht wie im Reich des Gedankens trotz mancher Schwankungen und Rückfälle, die grofsen Krisen vergleichbar sind, in einem unaufhaltsamen Fortschreiten begriffen sei; nicht dafs die Geisteskraft selbst eine gröfsere werde, aber die Masse der Ideen habe in jedem Jahrhundert zugenommen und die andern Geistesgebiete mitbefruchtet. Sie nimmt die schönen Künste davon aus, da es für diese nicht wie für den Gedanken eine unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit gebe, vielmehr ein Volk oft mit einem Wurf das Höchste darin erreiche. Die Unbewufstheit der dichterischen Erhebung gleicht dem Zauber der ersten Liebe, sie hat allein bei den Griechen den vollen Reiz der Jugend. Die Neuheit der sie umgebenden Natur, die Jugend der Civilisation begünstigte sie aufserordentlich; es ist der Schönheitstrahlende Morgen des Menschengeschlechts. Fr. v. St. versteht es nun vortreflich alles an diese eine grofse Idee zu knüpfen und auf diesen einen Grundgedanken zurückzuführen, wenn sie freilich, wie es bei solchen philosophischen Konstruktionen der Geschichte immer geschehn wird, diesem Nachweis auch zuweilen die Unbefangenheit und Besonnenheit ihres Urteils opfert. In untergeordneter Weise und als Konsequenz jenes Gedankens verfolgt sie noch den besonderen Zweck nachzuweisen, dafs Frankreich ein gutes Recht habe über die klassische Litteratur des 17. Jahrhunderts hinauszuschreiten, neue Formen zu suchen und dem menschlichen Geist neue Wege zu öffnen. Besonders wendet sie sich gegen das dramatische System, das bis dahin in Frankreich mit unbedingter und oft drückender Macht geherrscht hatte, das durch die Aufklärungsphilosophie und die Revolution kaum erschüttert war und jetzt gerade mit der Wiederkehr der Ordnung und im Zusammenhang mit den cäsarischen Gelüsten Bonapartes sich von neuem und in noch äufserlicherer Weise geltend machte. Insofern gehört dieses Buch zu den die Romantik vorbereitenden Erscheinungen in Frankreich.

(Die Fortsetzung wird für eine spätere Zeit vorbehalten.)
